O razlozima vjere

Odgovor antiohijskom pjevaču[1]

Poglavlje 1.

Koja je piščeva namjera

Blaženi Petar apostol dobio je od Gospodina obećanje da će na njegovoj ispovijesti sagraditi Crkvu, koju vrata paklena neće moći nadvladati.[2] Da bi vjera njemu povjerene Crkve ostala nepovrijedena, obraća se on Kristovim vjernicima govoreći: *»Gospodin - Krist neka vam bude svet, u srcima vašim«,* tj. po čvrstoći vjere; postavivši taj temelj u srcu, moći ćemo biti sigurni protiv svih navala ili izrugivanja nevjernika. Stoga dodaje: *»Budite uvijek spremni na odgovor svakomu koji od vas zatraži obrazloženje nade* i vjere *koja je u vama.«*[4]

Kršćanska se vjera pak poglavito sastoji u ispovijedanju Svetog Trojstva i osobito se diči križem Gospodina našega Isusa Krista, jer *»besjeda križa«,* kako kaže Pavao, *»ludost je onima koji propadaju, a nama spašenicima sila je Božja«.*[5] A naša se nada sastoji u dvjema stvarima, tj. u onome što se čeka poslije smrti, i u Božjoj pomoći koja nam u ovome životu pomaže da po djelima slobodne volje zaslužimo buduće blaženstvo.

Prema tome, to je ono na što nevjernici, kako tvrdiš, navaljuju i čemu se ismijavaju. Saraceni[6] se naime, kako kažeš, izruguju što mi

[1] Nije poznato je li Toma dao naslov ovome djelu. Rukopisi prije XV. st. naslovljuju ga *De rationibus fidei* (O razlozima vjere), dodajući kvalifikaciju *liber* (knjiga) ili *tractatus* (rasprava). Dodatak *ad cantorem antiocbenum* (Odgovor antiohijskom pjevaču) u tim je rukopisima dosta rijedak. Rukopisi XV. st. već u naslovu stavljaju da je djelo napisano *contra Saracenos et Graecos* (protiv Saracena i Grka). Tiskana izdanja, počevši od 1485, dodaju i *Armence.* Novija izdanja obično imaju dugi naslov: *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiocbenum* (O razlozima vjere protiv Saracena, Grka i Armenaca, upućeno antiohijskom pjevaču). Ipak kritičko izdanje Leoninske komisije (S.THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia,* t. XL, pars B-C, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1968) ima kraći naslov: *De rationibus fidei ad Cantorem Antiocbenum.*

[2] Usp. *Mt* 16, 18.

[3] *1 Pt* 3, 15.

[4] *Ondje.* Umetak »i vjere« dodao je Toma jer nada pretpostavlja vjeru. Treba obrazlagati i nadu i vjeru. Uostalom, taj se umetak i nalazi u nekim grčkim i latinskim rukopisima.

[5] 1 *Kor* 1, 18.

[6] *Saracenima* su u ranom srednjem vijeku nazivali sve Arape, a od XII. st. i ostale islamizirane narode Sredozemlja.

Krista zovemo Božjim Sinom, a Bog nema žene.[7] Također nas drže bezumnima što u Bogu ispovijedamo tri osobe, držeći da time priznajemo tri boga. Također se izruguju što kažemo da je Krist, Sin Božji, raspet za spasenje ljudskoga roda, jer ako je Bog svemoguć, mogao je ljudski rod spasiti bez trpljenja svoga Sina. Također je mogao tako sazdati čovjeka da ne može griješiti. Osim toga pogrđuju kršćane što svaki dan na oltaru jedu svoga Boga; a kad bi tijelo Kristovo bilo veliko kao brdo, već bi se moralo potrošiti.

Sto se pak tiče stanja duša poslije smrti, tvrdiš da su Grci[8] i Armenci[9] u bludnji kad kažu da duše do dana Suda nisu ni kažnjene ni nagrađene, nego su kao u ostavi, jer bez tijela ne smiju primiti ni kaznu ni nagradu. A svoju zabludu potkrepljuju onim što Gospodin kaže u Evanđelju:[10] *»U kući Oca mojega ima mnogo stanova.«*

Sto se pak tiče zasluge, koja ovisi o slobodnoj volji, tvrdiš da i Saraceni i drugi narodi,[11] zbog predznanja ili odredbe Božje, nameću ljudskim činima nužnost. Govore naime da čovjek ne može ni umrijeti ni sagriješiti doli kako je Bog o čovjeku odredio, i da bilo koja osoba ima svoj ishod zapisan na čelu.

U vezi s time moliš za ćudoredne i filozofske razloge[12] koji su prihvatljivi za Saracene. Čini se naime da je uzalud navoditi mjerodavne riječi[13] koje oni ne prihvaćaju. Prema tome, želeći udovoljiti tvojoj molbi, koja, čini se, proizlazi iz pobožne želje da budeš spreman, prema apostolskom nauku, odgovoriti svakomu koji traži obrazloženje — izložiti ću ti u vezi s prethodnim pitanjima neke lake razloge koliko

[7] U Kur'anu se to izričito kaže. Pošto je naime o Isusu (Isa, sin Merjemim, tj. Marijin) rekao da je djevičanski začet i da je uskrsnuo od mrtvih, dodaje: »To je prava istina o njemu... Nezamislivo je da Allah ima dijete, hvaljen neka je On!« (sura XIX, 30—34; u prijevodu B. Korkuta, Sarajevo , 1977, str. 305). »Otkud Njemu dijete kad nema žene?« (sura VI, ajet 101, str. 135).

[8] Usp. *Sumu protiv pogana,* IV, pogl. 91. na kraju (skupa s bilj. 896. u hrvatskom prijevodu). Jedna jaka teološka struja kod pravoslavnih Grka podržava takvo ili slično mišljenje i dalje, do naših dana (usp. F. KOVAČEVIĆ-DUJE, O. P., *Sintesi di Teologia Orientale del »Pravoslavni«,* Desclee et Ci, 1960, str. 173. i si.). Srpski pravoslavni teolog JUSTIN POPOVIĆ *(Dogmatika pravoslavne Crkve,* knj. III, Beograd, 1978, str. 727—744) ne izražava se jasno o čistilištu, čak to ime ni ne spominje.

[9] *Armenci* su očito pripadnici armenske Crkve, koja je bila sumnjičava prema Kalcedonskom saboru (451) te je 506. službeno prihvatila monofizitizam (usp. J. KOLARIĆ, *Istočni kršćani,* Zagreb, Veritas, 1982, str. 105). Mnogi su se kasnije sjedinili s Katoličkom Crkvom. Učenje nesjedinjenih Armenaca o posljednjim stvarima u najhitnijim dijelovima slijedi nauk ostalih nesjedinjenih istočnih crkava. Ima njihovih teologa koji naučavaju da nagrada i kazna slijede tek nakon Sudnjeg dana. O čistilištu ne govore, iako ga možda pretpostavljaju jer mole za duše preminulih *(nav. d/.,* str. 122).

[10] *Iv* 14, 2.

[11] Misli na Sirijce, Turkmene i druge koji su primili islam.

[12] Usp. *Sumu protiv pogana* (dalje: *SCG),* I, pogl. 2, na kraju.

[13] »Mjerodavne riječi« (auctoritates) jesu riječi Svetog pisma i crkvenih otaca. To muslimani ne priznaju, pa treba »prizvati u pomoć naravni razum, uz koji su prisiljeni svi pristati« (SCG, I, pogl. 2, na kraju).

sama grada dopušta. O njima sam pak na drugome mjestu[14] opširnije raspravljao.

Poglavlje 2.

Kako treba raspravljati protiv nevjernika[15]

U vezi s time ipak te želim opomenuti da u raspravama s nevjernicima o člancima vjere ne smiješ pokušavati da vjeru dokažeš nužnim razlozima. To bi naime bilo nauštrb uzvišenosti vjere, čija istina nadvisuje ne samo ljudske nego i anđeoske pameti. Mi pak tim istinama vjerujemo jer ih je sam Bog objavio. Ipak, jer ono što proizlazi od Najviše Istine ne može biti neistinito, a s druge strane ono što nije neistinito, ne može se pobiti nužnim razlogom - kao što se naša vjera ne može dokazati nužnim razlozima jer nadilazi ljudsku pamet, tako se, zbog svoje istine, ne može ni pobiti nužnim razlogom.

Prema tome, namjera kršćanskog sugovornika glede članaka vjere treba smjerati ne da vjeru dokaže, nego da vjeru brani. Stoga i blaženi Petar ne kaže »uvijek spremni za dokazivanje«, nego »za odgovor«,[16] tj. da se razumski pokaže kako ono što katolička vjera ispovijeda nije neistinito.

Poglavlje 3.

Kako treba razumjeti »rađanje« u božanskoj zbilji[17]

Najprije treba uočiti da je smiješno njihovo izrugivanje što tvrdimo da je Krist Sin Božji, kao da bi Bog imao ženu. Oni su naime tjelesni ljudi, pa ne mogu misliti doli ono što pripada tijelu i krvi. Naprotiv, svaki mudar čovjek može uočiti da način rađanja nije jednak u svim bićima, nego rođenje svakoga pojedinog bića odgovara osobitosti njegove naravi. Kod nekih osjetilnih bića to se događa na temelju općenja muške i ženske jedinke, kod biljaka pak nicanjem ili klijanjem, a kod drugih drukčije. No Bog nema tjelesnu narav da bi trebao ženu s kojom bi općio da rodi potomstvo, nego ima duhovnu ili umsku narav, štoviše on je iznad svakog uma. Prema tome, u njemu treba rođenje razumjeti tako kako odgovara njegovoj umskoj naravi. I premda naš um zaostaje za Božjim umom, ipak o Božjem umu ne

[14] Misli na *SCG,* koja je bila napisana prije ovog djelca (dovršena je oko 1265).

[15] Usp. *SCG,* I, pogl. 7. i 9; također *Suma teologije,* I, q. 32, a. 1.

[16] *1 Pt* 3, 15. Prema grčkom tekstu sv. Petar nas potiče da »uvijek budemo spremni na obranu (pros apologian)«.

[17] Usp. *SCG,* IV, pogl. 11; također *Suma teologije,* I, q. 27, aa. 1-2.

možemo govoriti drukčije doli po sličnosti s onim što nalazimo u svome umu.

Naš um pak katkada misli u mogućnosti, katkada pak u zbiljnosti. Kad god pak misli u zbiljnosti, oblikuje neki misaoni sadržaj, koji je kao neki njegov porod, pa se stoga i zove plod pameti (pojam). To je, dakako, ono što označuje vanjski glas, pa kao što se taj glas koji označuje zove vanjskom riječju, tako se nutarnji plod pameti (pojam), označen vanjskom riječju, zove riječ uma ili pameti.

Taj plod naše pameti nije njezina bit, nego je neki pripadak njezin, jer ni sama naša misao nije istovjetna s bitkom našega uma; inače bi naš um uvijek mislio u zbiljnosti. Prema tome, riječ našega uma može se po nekoj sličnosti nazvati ili plod ili porod, a osobito onda kad um misli samog sebe. U tom slučaju naime prisutna je neka sličnost uma koja proizlazi iz njegove umske sile, kao što i sin ima sličnost s ocem jer proizlazi iz njegove rođajne sile. Ipak se riječ našega uma ne može u pravom smislu nazvati porodom ili sinom, jer nije iste naravi koje je naš um. Ne naziva se sinom svako biće koje od nekoga (ili nečega) proizlazi iako je tome slično; inače bi se slika određenog čovjeka na kojoj bi naslikao samog sebe zvala sinom. Nego, da se neko biće može nazvati sinom, iziskuje se da proizlazi od određenog bića i da je slično biću od kojeg proizlazi, a također i da bude iste naravi s njime.

Budući pak da se u Bogu ne razlikuju mišljenje i njegov bitak, dosljedno ni riječ što se začinje u njegovu umu nije neki pripadak ili nešto tuđe njegovoj naravi, nego već zbog toga što je riječ, ima oznaku da proizlazi od drugoga i da ima sličnost s onim čija je riječ. To se naime nalazi i u našoj riječi. Ali ona Božja riječ ima nešto više: nije neki pripadak niti neki dio Boga, koji je jednostavan, niti nešto tuđe Božjoj naravi, nego neko potpuno samostojno biće (completum subsistens) u Božjoj naravi koje ima oznaku da proizlazi od drugoga; bez toga se naime riječ ne može shvatiti.

A prema običnom ljudskom govoru ono se biće naziva sinom koje izlazi od drugoga kao slično njemu i samostojno postoji u istoj naravi kao ono. Prema tome, ukoliko božanske zbilje možemo nazvati ljudskim imenima, Riječ Božjeg uma nazivamo Sinom, a Boga, čija je on Riječ, nazivamo Ocem; a o izlaženju Riječi kažemo da je rođenje Sina, dakako netvarno, a ne tjelesno, kako to naslućuju tjelesni ljudi.

No ima i nešto drugo u čemu spomenuto rođenje Sina Božjega nadilazi svako ljudsko rođenje, bilo tvarno — po kojem se čovjek rađa od čovjeka - ili misaono — po kojem se začinje riječ u ljudskoj pameti. Naime, u jednom i drugom ono što rođenjem proizlazi vremenski je kasnije od onoga od kojega proizlazi. Otac, doista, ne rađa odmah od početka svoga postojanja, nego treba da iz nesavršenog stanja dospije u stanje savršeno, u kojem može rađati. I opet, sin se ne rodi odmah

čim čovjek oko toga poradi, jer se tjelesno rođenje sastoji u nekoj promjeni i postupnosti. A ni s gledišta uma nije čovjek odmah od početka podoban da oblikuje umske plodove (pojmove), pa ni pošto je došao u stanje savršenstva. Ne misli uvijek u zbiljnosti, nego prije misli samo u mogućnosti, a poslije misli u zbiljnosti, i kadšto prestaje misliti u zbiljnosti, a ostaje misaono biće samo u mogućnosti ili u stanju pripravnosti.

Tako je dakle čovjekova riječ vremenski kasnija od čovjeka, i katkada prestaje postojati prije nego čovjek. Međutim nemoguće je da to dvoje pristaje Bogu, u kojem nema ni nesavršenosti ni promjene, također ni izlaženja iz mogućnosti u zbiljnost, budući da je on čista i prva zbiljnost. Prema tome, Božja je riječ suvječna sa samim Bogom.

Ima još nešto drugo u čemu se naša riječ razlikuje od Božje Riječi. Naime naš um ne shvaća sve zajedno, niti jedinim činom, nego mnogim činima, i zato su riječi našeg uma mnogostruke; a Bog shvaća sve zajedno, i jedinim činom, jer njegovo shvaćanje može biti samo jedno jedincato, budući da je istovjetno s njegovim bitkom. Odatle slijedi da u Bogu može biti samo jedna riječ.

Dalje, treba uzeti u obzir i drugu razliku: da riječ našega uma ne izjednačuje njegovu silu, jer kad nešto pameću pojmimo, još možemo pojmiti mnoge druge stvari. Stoga je naš um i nesavršen, i u njemu se može događati spajanje kad od mnogih savršenih riječi nastaje jedna savršenija riječ, kao kad um poima neki iskaz ili definiciju neke stvari. Međutim Božja Riječ izjednačuje silu Božju jer Bog shvaća sam sebe i ostalo svojom biti. Stoga, kolika je bit njegova, tolika je Riječ koju začinje svojom biti, shvaćajući sebe i ostale stvari. Ona je dakle savršena, i jednostavna, i jednaka Bogu.

A tu Riječ, zbog već spomenutog razloga,[18] nazivamo Božjim Sinom; i ispovijedamo da je iste naravi s Ocem, i Ocu suvječna, jedinorođena i savršena.

Poglavlje 4.

Kako u božanskoj zbilji treba shvatiti izlaženje Duha Svetoga od Oca i Sina[19]

Treba, dalje, imati na pameti da za svakom spoznajom slijedi neka radnja u težnji (appetitus). Opažamo pak da je počelo svih radnji

[18] U ovom poglavlju, stavci »Taj plod«, »Budući pak« i »Prema običnom...«.

[19] Usp. *SCG,* IV, pogl. 19. i 24—26; *Contra errores Graecorum,* pars altera, cc. 1—31; *Suma teol.,* I, 2.27, a 3 i q. 36, a. 2.

u težnji - ljubav. Ako nje nema, neće biti ni radosti, kad netko postigne što ne voli; ni žalosti, kad ne dobije što ne voli. Ako se ukloni ljubav, dosljedno nema više nikakvih radnji u težnji koje se na neki način odnose na žalost i radost. Prema tome, budući da je u Bogu najsavršenija spoznaja, treba u njemu postaviti i savršenu ljubav; u njoj dolazi do izražaja izlaženje na osnovi radnje u težnji kao što u riječi na osnovi radnje u umu.

No treba imati na pameti neku razliku između radnje u umu i radnje u težnji. Jer umska radnja, i uopće svaka spoznajna radnja, dovršuje se time što spoznatljivi predmeti na neki način postoje u nositelju spoznaje, tj. osjetne stvari u osjetilu a misaone u umu. Naprotiv, radnja u težnji dovršuje se u nekom odnosu ili kretanju nositelja težnje prema stvarima koje su predmet težnje. One pak zbilje koje imaju skriveno počelo svoga kretanja dobijaju ime *dub.* Tako se naime vjetrovi nazivaju *duhanjem,* jer počelo njihova puhanja nije vidljivo. Također disanje i kretanje dišnih organa proizlazi od nutarnjeg i skrivenog počela pa dobija ime *dub* (dah).[20] Stoga je božanska ljubav koja u Bogu izlazi prikladno - ukoliko se božanska stvarnost može označiti ljudskim riječima — dobila ime *Duh.*

Ali u nama ljubav proizlazi iz dvojakog uzroka: katkada, dakako, od tjelesne i tvarne naravi - to je ponajviše nečista ljubav jer se njome pomućuje čistoća naše pameti, a katkada od onoga što je svojstveno naravi duha, kao kad ljubimo dobra koja um spoznaje i koja pristaju razumu — ta je ljubav čista. U Bogu pak nema tvarne ljubavi. Prema tome, njegovu ljubav prikladno nazivamo ne samo Duhom nego i Duhom Svetim. Time što se naziva Svetim izražava se njegova čistoća.

Očito je pak da ništa ne možemo ljubiti umskom i svetom ljubavlju doli što umom u zbiljnosti poimamo. A poimanje uma jest riječ. Stoga je nužno da ljubav izvire iz riječi. Kažemo pak da je Božja Riječ Sin. Iz toga je jasno da je Duh Sveti od Sina.

No kao što je Božja misao istovjetna s njegovim bitkom, tako je i ljubav Božja istovjetna s njegovim bitkom. I kao što Bog uvijek misli u zbiljnosti i sve shvaća shvaćajući samog sebe, tako također uvijek ljubi u zbiljnosti i ljubi sve ljubeći svoju dobrost.[21] Prema tome, kao što Sin Božji, koji je Riječ Božja, samostojno postoji u božanskoj naravi, suvječan Ocu, savršen i jedini, tako se sve to mora ispovijedati i o Duhu Svetom.

[20] Da se bolje razumije što Toma kaže, mora se imati na pameti da je latinska riječ *spiritus* (koja se ovdje ponavlja) višeznačna. Znači: duhanje, disanje, zrak, vjetar, dušu, duh i si. Uvijek uključuje neko kretanje i neki podsticaj.

[21] Izrazom *dobrost* prevodim latinsku riječ *bonitas,* što znači: vrsnoća, izvrsnost, dobroćudnost. No u gornjem kontekstu nije riječ o dobroćudnosti, nego Božjoj vrsnoći i savršenstvu. Stoga, da se izbjegne nesporazum, nisam spomenutu riječ preveo običnom riječju: dobrota, nego izrazom: dobrost.

Iz toga možemo zaključiti sljedeće: budući da se sve što samostojno postoji u umskoj naravi kod nas naziva *osobom,* a kod Grka *bipostazom,*[22] nužno je reći da je Riječ Božja, koju nazivamo Sinom Božjim, neka hipostaza ili osoba; a isto treba reći o Duhu Svetom. Nema pak sumnje da je i Bog od kojega izlazi Riječ i Ljubav - samostojno biće (res subsistens), tako da se i on može nazvati hipostaza ili osoba. Na taj način prikladno u božanstvu postavljamo tri osobe, tj. osobu Oca, osobu Sina i osobu Duha Svetoga.

No ne kažemo da su tri hipostaze ili osobe po biti različite, jer - kako je prije[23] rečeno - kao što su misao i ljubav u Bogu istovjetne s njegovim bitkom, tako su Riječ i Ljubav u njemu istovjetne s Božjom biti. Sto god se pak Bogu pripiše naprosto, to nije drugo doli Božja bit; nije, doista, Bog ili velik, ili moćan ili dobar na pripadan način (accidentaliter), nego po svojoj biti. Stoga ne kažemo da se tri osobe ili hipostaze u božanstvu razlikuju po nečemu neuvjetovanom (per aliquid absolutum), nego jedino po odnosima (per solas relationes) koji proistječu iz izlaženja Riječi i Ljubavi. A jer izlaženje Riječi zovemo rođenjem, a opet iz rođenja izlaze odnosi očinstva i sinovstva, kažemo da se osoba Sina razlikuje od osobe Oca samo po očinstvu i sinovstvu, dok se sve drugo pripiše jednom i drugom zajednički i bez razlikovanja. Doista, kao što kažemo da je Otac pravi Bog, svemoguć, vječan i bilo što drugo slično, tako je i Sin; a isti razlog vrijedi i o Duhu Svetom.

Prema tome, budući da se Otac i Sin i Duh Sveti ne razlikuju po božanskoj naravi, nego samo po odnosima, prikladno kažemo da tri osobe nisu tri Boga, nego ispovijedamo jednoga pravog i savršenog Boga. Naprotiv, kod ljudi se tri osobe zato zovu tri čovjeka, a ne jedan čovjek, jer narav čovještva, koja je zajednička svima trima, pripada im različito zbog tvarne diobe, koje naprosto u Bogu nema. Stoga, budući da su u trima ljudima tri čovještva po broju različita, u njima je samo zajednička narav čovještva. Međutim, u trima božanskim osobama nisu tri božanstva brojem različita, nego je nužno da bude jedno jednostavno božanstvo, budući da se bit Riječi i Ljubavi u Bogu ne razlikuje od njegove biti. I tako ispovijedamo ne tri Boga, nego jednoga Boga, zbog jednog i jednostavnog božanstva u trima osobama.

[22] *Hipostaza* (hvpostasis) je »konkretna ili prva supstancija, potpuna i *samo svoja*« (S. BAKSIC); latinski se kaže *suppositum, samosvojnih.* No, kad je riječ o hipostazi u umskoj naravi, onda je to *osoba.* Stoga, kad je riječ o Svetom Trojstvu, može se reći da su u. Bogu tri hipostaze ili tri osobe. — O hipostazi potanje vidi u hrvatskom prijevodu SCG, IV, bilj. 437.

[23] U pogl. 3, stavak »Budući pak da...«.

Poglavlje 5.

Koji je bio uzrok utjelovljenja Sina Božjega

Slična je sljepoća pameti razlog da se izruguju kršćanskoj vjeri što ispovijeda da je Krist, Božji Sin, umro.[25] Ne shvaćaju dubinu tolikog otajstva. No, da smrt Sina Božjega ne bi bila krivo shvaćena, prije treba reći nešto o utjelovljenju Sina Božjega. Ne kažemo, doista, da je Sin Božji bio podložan smrti u božanskoj naravi, po kojoj je jednak Ocu, koji je izvorište života svih bića, nego u našoj naravi, koju je uzeo k sebi u jedinstvo osobe.

Prema tome, da bismo nekako promotrili otajstvo Božjeg utjelovljenja, treba primijetiti da svako biće što djeluje umom, radi po poimanju svoga uma koje zovemo riječju, kao što kod graditelja i bilo kojeg umjetnika, koji vani radi po zamisli što je začinje u pameti. Prema tome, budući da je Sin Božji sama Božja Riječ, dosljedno je da je Bog sve načinio po Sinu.

Svaka pojedina stvar po istom počelu nastaje i biva obnovljena. Naime, ako se kuća sruši, obnavlja se po istom nacrtu po kojem je na početku bila sagrađena. No medu stvorovima što ih je Bog stvorio po svojoj Riječi osobiti stupanj zauzima razumno stvorenje, tako da svi ostali stvorovi njemu služe i njemu su, kako se čini, usmjereni. I to razložno, jer samo je razumno stvorenje po slobodi odluke gospodar svoga čina, dok ostali stvorovi ne djeluju po slobodnom sudu, nego su nekom silom prirode pokretani na djelovanje. A svugdje je ono što je slobodno izvrsnije od onoga što je ropsko, i robovi su usmjereni na službu slobodnim ljudima te slobodni njima upravljaju. Prema tome, pad razumnog stvorenja prema istinitoj procjeni teži je od nedostatka bilo kojeg nerazumnog stvora; a nema sumnje da Božji sud ocjenjuje stvari prema istinskoj procjeni. Prema tome, dolikuje Božjoj mudrosti da na poseban način popravi pad razumnog stvorenja. To je važnije nego da obnovi nebesa kad bi se poremetila ili bilo što drugo što bi se u tvarnom svijetu moglo dogoditi.

Postoji dvojako razumsko ili umsko stvorenje: jedno je odvojeno od tijela, koje zovemo anđelom, a drugo je s tijelom sjedinjeno, i zovemo ga čovjekovom dušom. U jednom i drugom mogao se dogoditi pad jer jedno i drugo imaju slobodu odluke. Kažem pak da se pad razumskog stvorenja ne sastoji u tom da izgubi bitak, nego u tom da se udalji od ispravnosti volje. Doista, pad ili nedostatak osobito se opaža u onom čime neko biće radi. Tako kažemo da umjetnik griješi ako pogriješi u umjetničkoj zamisli po kojoj treba da radi; a o prirod-

[24] Usp. *SCG,* pogl. 54—55; *Suma teologije,* III, q. 1, a. 2.

[25] Vidi pogl. 1, stavak »Prema tome to je ono«.

noj stvari kažemo da je oslabila i propala ako izgubi prirodnu silu po kojoj djeluje, npr. ako u biljci oslabi sila da tjera nove mladice ili u zemlji sila da donosi plodove. Međutim, ono po čemu radi razumsko stvorenje, jest volja, u kojoj postoji sloboda odluke. Prema tome, pad razumskog stvorenja jest u tome što se udaljuje od ispravnosti volje, a to se događa grijehom. Dosljedno, ukloniti grijeh — koji nije ništa drugo doli izopačenost volje — pristaje osobito Bogu, i to po njegovoj Riječi po kojoj je sazdao cijelo stvorenje.

Grijeh se anđela, dakako, nije mogao izliječiti jer se, zbog nepromjenljivosti svoje naravi, ne mogu kajanjem odvratiti od onoga čemu su se jednom okrenuli, dok ljudi, prema stanju svoje naravi, imaju promjenljivu volju, tako da mogu ne samo izabrati razne stvari, bilo dobre ili zle, nego se također mogu, pošto su izabrali jedno, od toga osloboditi i okrenuti se drugome. Ta pak promjenljivost volje ostaje u čovjeku dokle god je sjedinjena s tijelom mijenama podložnom. Kad se pak duša odvoji od takvog tijela, dobit će istu nepromjenljivost volje koju anđeo ima po naravi. Stoga ljudska duša po smrti nije više sposobna za kajanje, niti se može od dobra okrenuti zlu niti od zla dobru. Prema tome, na taj je način spadalo na Božju dobrotu da palu ljudsku narav obnovi po svome Sinu.

A način obnove morao je biti takav da pristaje i naravi koju je trebalo obnoviti i samoj bolesti. Kažem: naravi koju je trebalo obnoviti, jer je trebalo čovjeka — koji je obdaren slobodnom voljom razumne naravi — vratiti u stanje ispravnosti ne nužnošću vanjske sile, nego vlastitom voljom. Također treba da pristaje bolesti jer se bolest sastoji u izopačenosti volje, pa je trebalo da se obnova dogodi time što se volja opet dovede u stanje ispravnosti. Ispravnost pak ljudske volje sastoji se u urednom usmjerenju ljubavi, koja je poglavita sklonost. Uredna je pak ljubav da ljubimo Boga iznad svega, kao najviše dobro, i da sve što ljubimo stavimo u odnos spram njega kao konačnog cilja, i da i u drugim stvarima koje ljubimo čuvamo dužni poredak, tj. da dajemo prednost duhovnim dobrima pred tjelesnima.

No, da se izazove naša ljubav prema Bogu, ništa nije moglo toliko pridonijeti koliko činjenica da je Riječ Božja — po kojoj sve bijaše učinjeno — u svrhu obnove naše naravi nju samu uzela k sebi tako da ona bude i Bog i čovjek. Najprije, dakako, zbog toga što se time u najvećoj mjeri dokazuje koliko Bog ljubi čovjeka kad je za njegovo spasenje htio postati čovjekom; a nema poticaja koji bi više izazvao na ljubav nego kad netko spozna da je ljubljen.

Zatim zbog toga što se čovjek — kojemu su um i čuvstvo priklonjeni k tjelesnim stvarima — nije lako mogao uzdignuti iznad sebe. Bilo kojem čovjeku lako je da ljubi i spozna drugog čovjeka, ali promatrati božansku uzvišenost i njoj smjerati dužnim čuvstvom ljubavi — nije

moguće bilo kojim ljudima, nego samo onima koji se s Božjom pomoću uz mnogo nastojanja i truda, uzdižu od tjelesnih prema duhovnim dobrima. Prema tome, da bi svim ljudima bio otvoren lak put prema Bogu, Bog je htio postati čovjekom, tako da i maleni mogu misliti o Bogu i njega ljubiti kao sličnog sebi te tako po onom što mogu shvatiti malo-pomalo napreduju k savršenom.

Također time što je Bog postao čovjekom pruža se čovjeku nada da i čovjek može dospjeti do sudjelovanja u savršenom blaženstvu koje samo Bog ima po svojoj naravi. Čovjek naime, poznajući svoju slabost, jedva bi mogao povjerovati kad bi mu netko obećao da će dospjeti do blaženstva za koje su i anđeli jedva sposobni, tj. do onoga koje se sastoji u gledanju i uživanju Boga. No ipak se počne nadati kad mu se pokaže dostojanstvo ljudske naravi, koju je Bog toliko cijenio da je za njeno spasenje htio postati čovjekom. I tako time što je Bog postao čovjekom, pružio nam je nadu da čovjek može dospjeti k tome da se sjedini s Bogom u blaženom uživanju.

Spoznaja čovječjeg dostojanstva na temelju toga što je Bog preuzeo ljudsku narav, vrijedi čovjeku također zato da svoju sklonost ne podvrgne nijednomu stvoru: ni time što bi obožavanjem kumira štovao zloduhe ili koje mu drago stvorove ni time što bi se neurednom sklonošću podložio tjelesnim stvorovima. Doista je nedostojno da se čovjek neuredno podloži stvarima od Boga nižima kad čovjek po božanskoj procjeni ima takvo dostojanstvo i Bogu je tako blizak te je Bog htio postati čovjekom.

Poglavlje 6.

Kako treba razumjeti izričaj: Bog je postao čovjekom[26]

Kad kažemo da Bog postaje čovjekom, neka nitko ne misli kako taj izričaj treba razumjeti u smislu da se Bog pretvara u čovjeka, onako kao kad zrak postaje ognjem dok se pretvara u oganj. Bog je naime po naravi nepromjenljiv, a tijela se pretvaraju jedno u drugo. Duhovna se narav pak ne pretvara u tjelesnu narav, nego se s njom na neki način može sjediniti po učinkovitosti svoje sile, kao npr. duša s tijelom. I premda se ljudska narav sastoji od duše i tijela, a duša opet ima ne tjelesnu, nego duhovnu narav, ipak svako duhovno stvorenje zaostaje za Božjom jednostavnošću mnogo više nego tjelesno stvorenje za jednostavnošću duhovne naravi. Prema tome, kao što se duhovna narav sjedinjuje s tjelesnom po učinkovitosti svoje sile, tako se i Bog

[26] Usp. SCG, IV, pogl. 39. i 41.

može sjediniti i s duhovnom i s tjelesnom naravi; i na taj način kažemo da se Bog sjedinio s ljudskom naravi.

No treba imati na umu da se svako pojedino biće najviše čini onim što je u njemu glavno; sve drugo pak čini se da prianja uz ono što je glavno i da to glavno na neki način preuzima one druge stvari ukoliko se ono što je glavno onim drugim stvarima služi po svome nahođenju. To je, dakako, očito ne samo u građanskoj zajednici — u kojoj su gradski poglavari, čini se, kao cijeli grad, i ostalima se služe po svojoj odredbi kao svojim udovima — nego također u prirodnoj zajednici. Doista, premda se čovjek po prirodi sastoji od duše i tijela, ipak se čini da je čovjek poglavitije duša uz koju prianja tijelo, i duša se njime služi za radnje koje joj pristaju. Prema tome, tako i u sjedinjenju Boga sa stvorenjem ne biva božanstvo privučeno ljudskoj naravi, nego radije Bog ljudsku narav uzima k sebi: ne, dakako, da se ona pretvori u Boga, nego da prianja uz Boga pa da tako preuzeta duša i tijelo budu duša i tijelo samoga Boga, kao što su dijelovi tijela, preuzeti od duše, na neki način udovi same duše.

Ipak u tome treba pripaziti na jednu razliku. Jer duša, premda je savršenija od tijela, ipak u sebi ne posjeduje cijelo savršenstvo ljudske naravi. Stoga joj tijelo tako prilazi da iz duše i tijela nastane jedna ljudska narav, kojoj su dijelovi duša i tijelo. Međutim Bog je u svojoj naravi tako savršen da se punini njegove naravi ne može ništa dodati. Stoga se Božja narav ne može sjediniti s drugom naravi da bi od jedne i druge bila sazdana jedna zajednička narav. Tako bi naime Božja narav bila dio one zajedničke naravi; a to je nespojivo sa savršenstvom Božje naravi jer je svaki dio nasavršen. Prema tome Bog, Božja Riječ, tako je k sebi uzeo ljudsku narav, koja se sastoji od duše i tijela, da nijedna narav ne prelazi u drugu niti se dvije stapaju u jednu narav, nego poslije sjedinjenja dvije naravi sa svojim osobitostima ostaju različite.

Još treba držati na umu ovo: budući da se duhovna narav s tjelesnom naravi sjedinjuje duhovnom silom, što je veća sila duhovne naravi, to savršenije i čvršće k sebi uzima nižu narav. Božja je pak sila beskonačna, i njoj se podvrgava svaki stvor i svakim se stvorom služi po svojoj volji; a ne bi se njima služila kad ne bi na neki način bila s njima sjedinjena učinkovitošću svoje sile. No toliko se savršenije sjedinjuje s nekom stvorenom naravi koliko više na nju djeluje svojom silom. Na sve stvorove naime djeluje svojom silom u tome što svima dariva bitak i sve pokreće na njima svojstvene radnje, te se s obzirom na to kaže da je u svim stvarima na neki općenit način. No na posebniji način svojom silom djeluje u pametima svetih, koje ne samo uzdržava u bitku i pokreće na radnje, kao i ostala stvorenja, nego ih obraća da ga

spoznaju i ljube. Stoga se kaže da na poseban način stanuje u svetim dušama, pa se kaže da su svete duše pune Boga.

Dakle, budući da se prema količini sile kojom djeluje Bog više ili manje sjedinjuje sa stvorenjem, očito je da se Bog može sa stvorenjem sjediniti na uzvišeniji način negoli to ljudski um može pojmiti, budući da se učinkovitost Božje sile ne može obuhvatiti ljudskim umom. Kažemo dakle da je Bog na neki neshvatljiv i neizreciv način u Kristu bio sjedinjen s ljudskom naravi, i to ne samo prebivanjem, kao s ostalim svetim ljudima, nego na neki osobit način, tako da je ljudska narav neka narav Sina Božjega. Tako Sin Božji, koji od vječnosti ima od Oca božansku narav, od jednog određenog vremena, po čudesnom preuzimanju, ima od našeg roda ljudsku narav. Na taj se način bilo koji dijelovi ljudske naravi mogu nazvati dijelovima samog Sina Božjega, pa što god radi ili trpi — bilo koji dio ljudske naravi, može se pripisati Sinu Božjemu, jedinorođenoj Riječi Božjoj. Stoga nije neprikladno kazati da i duša i tijelo, ali i oči i ruke, pripadaju Sinu Božjemu; isto tako da je Sin Božji, na temelju gledanja očima, tjelesno vidio i, na temelju slušanja ušima, čuo. Isto treba reći o ostalim radnjama koje mogu pristajati bilo dijelovima duše ili tijela.

Za ovo divno sjedinjenje ne može se naći prikladnijeg primjera od sjedinjenja tijela i razumne duše. Podoban je primjer i riječ koja ostaje skrivena u srcu, a postaje osjetilima primjetljiva time što sebi pridruži glas ili pismo. No ipak ovi primjeri veoma zaostaju za tim da zorno predoče spomenuto sjedinjenje; isto vrijedi i o ostalim ljudskim primjerima u odnosu na božanske zbilje. Jer božanstvo se ne sjedinjuje na taj način da postaje dio neke složene naravi, kao što je duša dio ljudske naravi; također se ne sjedinjuje s ljudskom naravi da mu ona bude samo znak, kao što je glas ili pismo znak riječi srca; nego se tako sjedinjuje da Sin Božji uistinu ima ljudsku narav i zove se čovjekom. Stoga je jasno kako ne kažemo da je Bog tako sjedinjen s tjelesnom naravi te bi u njoj bio kao sila u tijelu, na način tvarnih i tjelesnih sila, - jer ni um u duši s tijelom sjedinjenom nije na taj način sila u tijelu. Prema tome, mnogo manje Božja Riječ, koja je na neizreciv i uzvišeniji način uzela k sebi ljudsku narav.

Prema tome, na temelju prethodnih izlaganja očito je da Sin Božji ima i božansku i ljudsku narav, jednu od vječnosti, a drugu uzetu u vremenu. Događa se pak da isto biće ima više stvari na razne načine, no pritom se o onome što je glavno kaže da *ima,* a o onome što je manje glavno da je *predmet imanja.* Cjelina ima naime mnogo dijelova, npr. čovjek ima ruke i noge; a ne kažemo obratno, da ruke i noge imaju čovjeka. Također jedan nosilac ima mnogo pripadaka, npr. jabuka boju i miris, a ne obratno; i čovjek ima neke vanjske stvari, npr. posjede i odjeću, a ne obratno.

Jedino se o onim zbiljama koje su dijelovi nečega jednoga kaže da imaju i da su predmet imanja, kao što duša ima tijelo i tijelo dušu; i kad se muž i žena združuju u jedan brak, kaže se da muž ima ženu a žena muža. — A isto tako glede ostalih stvari koje se sjedinjuju na osnovi odnosa; tako kažemo da otac ima sina a sin oca. Prema tome, kad bi se Bog s ljudskom naravi sjedinio kao duša s tijelom da se iz toga sazda jedna zajednička narav, moglo bi se reći da Bog ima ljudsku narav a ljudska narav da ima Boga, kao što duša ima tijelo i obratno. Ali jer se od božanske i ljudske naravi zbog savršenstva božanske naravi — kako je rečeno[27] — ne može sazdati jedna narav, a s druge strane u tom sjedinjenju glavnije je što dolazi s Božje strane, očito slijedi da ono što ima ljudsku narav, treba uzeti sa strane Božje. -

Ono pak *što* ima neku narav zove se samosvojnik[28] ili hipostaza one naravi, kao što se *ono što* ima narav konja zove hipostaza ili samosvojnik. Ako je pak to što se ima umska narav, takva će se hipostaza zvati *osoba;* npr. kažemo da je Petar osoba jer ima ljudsku narav, koja je umska narav. Prema tome, budući da Sin Božji, tj. jedinorodena Božja Riječ, ima ljudsku narav time što ju je preuzeo — kako je već rečeno,[29] slijedi da je on samosvojnik, hipostaza ili osoba ljudske naravi. A jer od vječnosti ima božansku narav, ne na način sastavljenosti, nego na način jednostavne istovjetnosti, kaže se da je on također hipostaza ili osoba božanske naravi — ipak ukoliko se božanska stvarnost može izraziti ljudskim riječima. Prema tome, jedinorodena Božja Riječ hipostaza je ili osoba dviju naravi, tj. božanske i ljudske, te samostojno postoji u dvjema naravima.

Mogao bi tkogod primijetiti sljedeće: Budući da ljudska narav u Kristu nije pripadak, nego neko bivstvo[30] — i to ne općenito, nego pojedinačno, koje se zove hipostaza, slijedi, čini se, da je sama ljudska narav u Kristu već neka hipostaza, različna od hipostaze Riječi Božje, pa bi tako u Kristu bile dvije hipostaze. Tko tako primjećuje, mora promotriti da se svako pojedinačno bivstvo ne zove hipostazom, nego samo ono koje nije predmet imanja nekoga glavnijeg bića. Čovjekova je ruka, doista, neko pojedinačno bivstvo, ali se ne može nazvati hipostazom niti osobom jer je predmet imanja nekoga glavnijeg bića, tj. čovjeka; inače bi u bilo kojem čovjeku bilo toliko hipostaza ili osoba koliko ima udova ili dijelova. Prema tome, ljudska narav u Kristu nije pripadak, nego bivstvo — ne općenito, nego pojedinačno, no ipak se ne

[27] U pogl. 6, stavak »Ipak u tome treba«.

[28] *Samosvojnik,* suppositum i hipostaza zapravo je jedno te isto. Vidi bilj. 22.

[29] U pogl. 6, stavak »Dakle, budući da se«.

[30] Izrazom *bivstvo* prevodim latinsku riječ *substantia,* što bi značilo: imutak, podloga. Ona u latinskoj filozofskoj terminologiji odgovara grčkoj riječi *ousia,* što je oblik izveden od grčkoga glagola *einai,* biti, bivovati, pa sam zato za riječ *ousia, substantia,* od Tomislava Ladana prihvatio prijevod *bivstvo.*

može nazvati hipostazom jer je preuzeta od nekoga glavnijeg, tj. od Riječi Božje.

Tako je dakle Krist jedan zbog jedinstva osobe ili hipostaze. I ne može se u pravom smislu reći da je Krist dvojica, nego se u pravom smislu kaže da Krist ima dvije naravi. Pa iako se božanska narav pririče Kristovoj hipostazi, koja je hipostaza Riječi Božje - koja se opet poistovjećuje s Božjom biti, ipak se ljudska narav njoj ne može pripricati u smislu mislene imenice (in abstracto), kao ni o nekom koji ima ljudsku narav. Npr. ne možemo reći da je Petar ljudska narav, nego da je čovjek, ukoliko ima ljudsku narav. Isto tako ne možemo reći da je Božja Riječ ljudska narav, nego da ima ljudsku narav što ju je k sebi uzela, te se zbog toga zove čovjekom.

Dakle jedna se i druga narav pririče Božjoj riječi, ali jedna samo u smislu stvarne imenice (in concreto), tj. ljudska narav — kao kad kažemo: »Sin Božji je čovjek«, dok se božanska narav pririče i kao mislena imenica i kao stvarna imenica.[31] Može se, doista, reći da je Riječ Božja Božja bit ili narav (božanstvo) i da je Bog. Budući pak da je Bog onaj koji ima božansku narav, a čovjek onaj koji ima ljudsku narav, tim se dvjema imenicama označuju dvije naravi koje su predmet imanja, ali je jedan koji ima obje. A budući da je *onaj koji ima* narav — hipostaza, kao što se pod imenicom *Bog* podrazumijeva hipostaza Sina Božjega, tako se pod imenicom *čovjek* podrazumijeva hipostaza Riječi Božje ukoliko se pripisuje Kristu. Tako je jasno da time što Krista zovemo Bogom i čovjekom, ne kažemo da je on dvojica, nego jedan, no ipak u dvjema naravima.

Ono pak što pristaje naravi može se pripisati hipostazi te dotične naravi, a hipostaza i ljudske i božanske naravi uključuje se i u imenu koje označuje božansku narav i u imenu koje označuje ljudsku narav, zbog toga što ista hipostaza ima obje naravi. Iz toga slijedi da se i božanska i ljudska svojstva pririču onoj hipostazi, bilo ukoliko se uključuje u imenu koje označuje božansku narav ili ukoliko se uključuje u imenu koje označuje ljudsku narav. Možemo, doista, reći da je Bog, Božja Riječ, začet i rođen od Djevice, da je trpio, umro i pokopan, pripisujući hipostazi Riječi Božje ljudska svojstva zbog ljudske naravi. I obratno: možemo reći da je onaj čovjek jedno s Ocem, i da je od vječnosti i da je stvorio svijet — to sve zbog božanske naravi.

Dok se, dakle, tako razna svojstva Kristu pririču, razlika se otkriva ako se promotri po čemu se ta svojstva Kristu pririču; neka mu se naime pririču po ljudskoj naravi, a neka po božanskoj. Ako se pak promotri komu se pririču, pririču se bez razlike jer je ista hipostaza

[31] »Kao mislena imenica« - latinski: *in abstracto.* »Kao stvarna imenica« - lat.: *in concreto.* — Usp. *Sumu teologije,* III, q. 16, aa. 4—5.

kojoj se pririču i božanska i ljudska svojstva. To je slično kao što kad kažem da je isti čovjek koji vidi i koji čuje, ali ne istim organima: vidi, doista, očima a čuje ušima; ista je jabuka koja se vidi i miriše, ali jedno po boji, a drugo po mirisu. Zbog toga možemo reći da gledatelj sluša i slušatelj gleda i da se gledani predmet miriše i mirisni predmet gleda. Isto tako možemo reći da se Bog rada od Djevice — to zbog ljudske naravi — i da je onaj čovjek vječan — to zbog božanske naravi.

Poglavlje 7.

Kako treba razumjeti to što se kaže da je Božja Riječ trpjela i umrla, i da iz toga ne slijedi nikakva nepriličnost[32]

Već se iz promatranja prethodnog izlaganja može vidjeti da nikakva nepriličnost ne slijedi iz toga što ispovijedamo da je Bog, jedinorodena Božja Riječ, trpio i umro. To mu naime ne pripisujemo po božanskoj naravi, nego po ljudskoj, koju je k sebi uzeo u jedinstvo osobe za naše spasenje.

Može pak netko primijetiti da je Bog, budući da je svemoćan, mogao na drugi način spasiti ljudski rod, a ne smrću svoga jedinorodenog Sina. No tko to primjećuje, mora promisliti da u Božjim djelima treba promatrati prikladnost onoga što se dogodilo, makar je Bog to mogao učiniti i drukčije; inače će sličan razlog učiniti bezrazložnima sva njegova djela. Doista, ako se promišlja zašto je Bog učinio tako golema nebesa i zašto je sazdao zvijezde u takvom broju, onomu koji mudro razmišlja doći će na pamet da se to dogodilo prikladno, makar bi Bog bio mogao učiniti drukčije. A to kažem jer vjerujemo da je čitav rasporedaj prirode — uključivši i ljudske čine — podvrgnut Božjoj providnosti. Ako se naime to vjerovanje ukloni, isključuje se svako štovanje božanstva. Međutim upustili smo se u ovu raspravu s onima koji se priznaju štovateljima Boga, bili oni kršćani, ili Saraceni ili Židovi. S onima pak koji kažu da je sve od Boga proizašlo po nužnosti, raspravljali smo drugdje[33] s više mara.

Ako netko dakle s pobožnom namjerom promatra prikladnost muke i smrti Isusove, otkrit će takvu dubinu mudrosti[34] te će mu uvijek dolaziti na pamet sve više i sve većih razloga, tako da će moći iskusiti istinu onoga što Apostol kaže:[35] *»Mi propovijedamo Krista raspetoga: Židovima sablazan, poganima ludost, pozvanima pak, i Židovima*

[32] Usp. *SCG,* IV, pogl. 55; *Suma teologije,* III, q. 40, a. 3; q. 46, aa. 1-4; q. 50, a. 1.
[33] U *SCG,* III, pogl. 64, 72, 73.
[34] Usp. *SCG,* IV, pogl. 54, na početku.
[35] *1 Kor 1,* 23-24.

/ Grcima — Krista, Božju silu i Božju mudrost.« I opet:[36] *»Ludo Božje mudrije je od ljudi.«*

Prema tome, *najprije* dolazi na red promotriti sljedeće: budući da je Krist uzeo k sebi ljudsku narav da popravi čovjekov pad, kako smo prije[37] rekli, trebalo je da Krist u ljudskoj naravi trpi i radi one stvari po kojima bi se mogao pružiti lijek protiv pada u grijeh. Čovjekov grijeh pak poglavito se sastoji u tom da, prianjajući uz tjelesna dobra, mimoilazi dobra duhovna. Prema tome, dolikovalo je da Sin Božji, u naravi što ju je k sebi uzeo, po onome što je učinio i pretrpio ljudima pokaže da ništa ne cijene vremenita dobra ili zla, kako se ne bi, spriječeni neurednom sklonošću prema njima, manje predali duhovnim dobrima.

Stoga je Krist izabrao siromašne, a ipak krepošću savršene roditelje, da se ne bi netko dičio jedino tjelesnim plemenitim podrijetlom i bogatstvom roditelja. Vodio je siromašan život, da nas pouči prezirati bogatstvo. Živio je kao skroman čovjek bez službenih časti, da ljude odvrati od neuredne težnje za častima. Podnio je napor, glad, žeđ i tjelesno bičevanje, da se ljudi, usmjereni nasladama i slastima, zbog teškoća ovoga života ne odvrate od dobra kreposti. Na kraju je podnio smrt, da ne bi tko zbog straha od smrti napustio istinu. A da se ne bi tko prepao zbog sramotne smrti za istinu, izabrao je najsramotniju vrstu smrti, tj. smrt na križu. Prikladno je dakle bilo da Sin Božji, koji je postao čovjekom, podnese smrt kako bi svojim primjerom ljude potaknuo na krepost, tako da je istina što kaže Petar:[38] *»Krist je trpio za vas i ostavio vam je primjer da idete stopama njegovim.«*

Zatim (treba promotriti) da je ljudima za spasenje ne samo nužno ispravno ponašanje po kojem se klone grijeha nego i spoznaja istine kojom izbjegavaju zablude, pa je zato bilo potrebno za obnovu ljudskog roda da jedinorodena Božja Riječ, koja je k sebi uzela ljudsku narav, ljude utvrdi u sigurnoj spoznaji istine. Istini pak koju naučava čovjek ne poklanja se posve čvrsto vjerovanje jer se čovjek može prevariti i drugoga prevariti, ali Bog, i to jedino on, čini spoznaju istine sigurnom bez ikakve sumnje. Prema tome, trebalo je da Sin Božji, koji je postao čovjekom, ljudima predloži nauk božanske istine kako bi pokazao da je taj nauk od Boga, a ne od ljudi. To je, dakako, pokazao mnoštvom čudesa; trebalo je naime onome koji radi što samo Bog može činiti — npr. kad je uskrisivao mrtve, vraćao vid slijepcima i činio ostale takve stvari - vjerovati u onome što je govorio o Bogu: doista, tko je po Bogu radio, dosljedno je po Bogu i govorio.

[36] *Ondje,* r. 25.
[37] U pogl. 5, stavci »Svaka pojedina stvar«, »Postoji dvojako« i »Grijeh se anđela«.
[38] *1 Pt* 2, 21.
[39] Usp. *Mt* 27, 52.

Međutim njegova su čudesa mogli vidjeti prisutni suvremenici, no kasniji bi naraštaji mogli držati da su ona izmišljena. Protiv te mogućnosti Božja je mudrost pružila lijek po Kristovoj slabosti. Da je naime živio na svijetu kao bogataš, moćnik i visok dostojanstvenik, moglo bi se vjerovati da su njegov nauk i čudesa bili prihvatili njemu naklonjeni ljudi i ljudska vlast. I zato, da bi djelo Božje sile postalo očito, izabrao je sve odbačeno i slabo na svijetu: siromašnu majku, ubog život, neobrazovane učenike i vjerovjesnike, odbačenje i osudu na smrt sa strane mogućnika ovoga svijeta, da bi bilo bjelodano kako prihvaćanje njegovih čudesa i nauka nije bio znak ljudske, nego božanske moći.

Stoga je u onom što je učinio ili pretrpio bila ujedno prisutna i ljudska nemoć i božanska moć: kod rođenja naime bio je, umotan u pelene, položen u jasle, ali ga anđeli hvale i mudraci, vodeni zvijezdom prethodnicom, iskazuju mu klanjanje; davao ga napastuje, ali mu anđeli služe; živi kao ubog i prosjak, ali uskrsava mrtve i vraća vid slijepcima; umire pribit na drvo, pribraja se razbojnicima, ali kod njegove smrti sunce pomrča, zemlja se potrese, lomi se kamenje, otvaraju se grobovi i tjelesa mrtvih ustaju. Kad dakle netko vidi da je iz takvih početaka slijedio toliki plod, tj. obraćenje gotovo cijelog svijeta Kristu, pa i dalje traži druge znakove da povjeruje, može se smatrati tvrđim od kamena, budući da se kod njegove smrti i kamenje raspuklo.[39] Eto zašto Apostol u *Poslanici Korinćanima*[40] kaže: *»Besjeda križa ludost je onima koji propadaju, a nama spašenicima sila je Božja.«*

U vezi s time pak treba držati na pameti još nešto: po istom nacrtu Providnosti po kojoj je Sin Božji, koji je postao čovjekom, htio u sebi trpjeti slabosti, htio je da i njegovi učenici, koje je ustanovio poslužiteljima ljudskog spasenja, budu u svijetu odbačeni. Stoga nije izabrao učene i plemićkoga roda, nego neobrazovane i niskoga roda, tj. siromašne ribare. I kad ih je poslao da se pobrinu za spasenje ljudi, zapovjedio im je da obdržavaju siromaštvo,[41] da trpe progonstva i pogrde,[42] čak i da smrt[43] podnesu za istinu, kako se ne bi činilo da je njihovo propovijedanje namješteno za zemaljski dobitak, i kako se spasenje svijeta ne bi pripisalo ljudskoj mudrosti ili sili, nego Božjoj. Stoga ni njima nije nedostajala sila Božja koja je činila čudesna djela, makar se po svjetskom mišljenju činilo da su odbačeni.

Nužno je bilo za obnovu ljudskog roda da se ljudi nauče ne uzdati se oholo u sebe, nego u Boga. Traži se, doista, za savršenstvo ljudske pravednosti da se čovjek potpuno podvrgne Bogu, od kojega se također

[40] *1 Kor* 1, 18.
[41] Usp. *Lk* 9, 3.
[42] Usp. *Mt* 5, 10 i *Mk* 10, 30.
[43] Usp. *Mt* 24, 9.

nada postići sva dobra, a kad ih postigne, da to i prizna. Prema tome, da bi Kristovi učenici prezreli prisutna dobra ovoga svijeta i da bi podnijeli bilo koje protivštine, čak i smrt, nikako bolje nisu mogli biti poučeni nego njegovom mukom i smrću. Stoga je i on sam u *Ivanovu evanđelju* govorio:[44] *»Ako su mene progonili, i vas će progoniti.«*

Napokon treba imati na pameti kako poredak pravednosti sadrži i to da se za grijeh dosudi kazna. Kod ljudskih sudova naime u ono što je bilo nepravedno učinjeno opet se uvodi pravednost time da sudac od onoga koji otevši tuđe ima više nego što valja, oduzima onaj višak i daje onomu koji je imao manjak. No tko god griješi popušta svojoj volji više nego što valja popustiti. Naime, da ispuni svoju volju, on prekoračuje red razuma i božanskog zakona. Prema tome, da se u to opet uvede poredak pravednosti, treba volji oduzeti nešto od onoga što hoće; a to biva ili time što joj se oduzmu dobra koja bi htjela imati ili time što joj se nanesu zla koja odbija podnositi.

Prema tome, obnova pravednosti po kazni katkada biva voljom onoga koji je kažnjen — kad on sam preuzima kaznu da se vrati pravednosti - a katkada biva protiv njegove volje — a tada se, dakako, on sam ne vraća pravednosti, nego se pravednost na njemu ispunja. Cijeli je pak ljudski rod podvrgnut grijehu. Da se dakle povrati u stanje pravednosti, trebalo je da dođe u pomoć kazna koju bi čovjek preuzeo da ispuni poredak božanske pravde.

No nijedan puki čovjek nije mogao biti toliko sposoban da može Bogu dovoljno zadovoljiti, dobrovoljno uzimajući na sebe neku kaznu; nije mogao ni za svoj grijeh, a kamoli za grijeh svih. Naime, kad čovjek griješi, prekoračuje zakon Božji i tako, koliko je do njega, nanosi nepravdu Bogu, koji je veličanstva beskrajnoga. Toliko je pak veća uvreda koliko je veći onaj na kome se ona počinja. Očito je, doista, da se većom nepravdom smatra ako netko udari vojnika nego ako udari seljaka, a još većom ako udari kralja ili kneza. Prema tome, grijeh počinjen protiv zakona Božjega na neki način sadržava beskrajnu nepravdu.

Međutim *opet* se treba sjetiti da se zadovoljština mjeri prema dostojanstvu onoga koji zadovoljštinu pruža. Jer jedna molbena kraljeva riječ, izrečena kao zadovoljština za neku nepravdu, držala bi se većom zadovoljštinom nego kad bi netko drugi ili kleknuo, ili bosonog hodao, ili koje mu drago poniženje podnio da zadovolji onoga koji je pretrpio nepravdu. Međutim nijedan puki čovjek nije bio beskonačnog dostojanstva da bi njegova zadovoljština mogla biti dostojna u odnosu na nepravdu Bogu nanesenu. Prema tome, trebalo je da se pojavi neki čovjek beskrajnog dostojanstva koji bi podnio kaznu za sve ljude i tako

[44] *Iv* 15, 20.

pružio dostojnu zadovoljštinu za grijehe cijeloga svijeta. Za to je dakle jedinorodena Božja Riječ, pravi Bog i Sin Božji, uzeo k sebi ljudsku narav i u njoj htio pretrpjeti smrt, kako bi zadovoljštinom cijeli ljudski rod očistio od grijeha. Stoga i Petar kaže:[45] *»Krist jednom za grijehe umrije, pravedan za nepravedne da vas privede Bogu.«*

Nije dakle, kako misle,[46] bilo prikladno da Bog očisti ljudske grijehe bez zadovoljštine, a niti da ne dopusti čovjeku pasti u grijeh. Prvo bi bilo nespojivo s poretkom pravednosti, a drugo s poretkom ljudske naravi, po kojoj je čovjek u svojoj volji slobodan, sposoban izabrati dobro i zlo; svojstveno je pak Providnosti ne poništiti poredak stvari, nego sačuvati. U tom se dakle najviše pokazala Božja mudrost što je sačuvala i poredak pravednosti i poredak naravi, a ipak je utjelovljenjem i smrću Sina svoga milosrdno čovjeku pribavila lijek spasenja.

Poglavlje 8.

Kako treba razumjeti da vjernici blaguju tijelo Kristovo i da zbog toga ne slijedi nikakva nepriličnost[47]

Budući da se ljudi čiste od grijeha po muci i smrti Kristovoj, Sin je Božji — da bi u nama ostao trajan spomen na takvo neizmjerno dobročinstvo — prije svoje muke svojim vjernicima ostavio spomen na svoju muku i smrt za trajno obnavljanje, predajući učenicima svoje tijelo i krv pod prilikama kruha i vina. To Crkva svugdje po svijetu sve do sada često ponavlja na spomen te časne muke. Kako pak bezrazložno nevjernici ismijavaju ovaj sakramenat, može uvidjeti bilo tko koji je makar malo poučen u kršćanskoj vjeri.

Ne kažemo naime da se tijelo Kristovo raskomada te da ga vjernici tako raskomadanog blaguju, tako da bi ga konačno trebalo nestati makar bilo veliko kao brdo, kako kažu,[48] nego kažemo da se po pretvorbi kruha u tijelo Kristovo to tijelo nalazi u sakramentu Crkve i da ga vjernici blaguju. Zbog toga dakle što se tijelo Kristovo ne dijeli na komade, nego se neka stvar u njega pretvara, nema nikakve nužde da se blagovanjem vjernika nešto oduzme od njegove količine.

Ako bi pak koji nevjernik htio reći da je ta pretvorba nemoguća, neka promotri — ako priznaje Božju svemoć — da se jedna stvar silom prirode može, gledom na lik (formu), pretvoriti u drugu, kao što se

[45] *1 Pt* 3, 18. — Sv.Toma je u navodu, umjesto »vas«, stavio »nas«, čime je smisao postao jasniji.

[46] Subjekt je »Saraceni«. Usp. pogl. 1, stavak »Prema tome«.

[47] Usp. SCG, IV, pogl. 63.

[48] Vidi bilj. 46.

zrak pretvara u oganj, dok se tvar, koja je prije bila podvrgnuta liku zraka, kasnije podvrgava liku ognja, a sila će svemogućeg Boga — koji cijelo bivstvo[49] stvari izvodi u bitak ne samo vršeći promjenu gledom na lik, kako to čini narav - s mnogo više razloga moći ovu cijelu stvar pretvoriti u onu cijelu stvar, tako da se kruh pretvori u tijelo Kristovo a vino u krv.

Ako bi se pak netko htio tomu suprotstaviti na osnovi onoga što se zamjećuje osjetilom — jer se s gledišta osjetila u sakramentu oltara[50] ništa ne mijenja — neka takav promotri kako se sve božanske stvari tako nama nude da nam dolaze pod pokrivalom vidljivih stvari. Prema tome, da nam tijelo Kristovo i njegova krv budu duhovna i božanska okrepa i posve kao obična hrana i piće, daju nam se ne pod njima vlastitim prilikama mesa i krvi - bilo bi, doista, grozno jesti ljudsko meso i piti ljudsku krv, nego pod prilikama kruha i vina.

Ipak ne kažemo to tako kao da bi ono što se osjetilima zamjećuje u sakramentu oltara bilo samo umišljanje gledatelja, kao što to obično biva kod čudnovatih djela čarobnjačkih umijeća, jer sakramentu istine ne dolikuje nikakav privid. Nego Bog, koji je stvoritelj bivstva (substantia) i pripadaka (accidentia) može osjetne pripatke sačuvati u bitku premda su se nositelji[51] promijenili u drugo. Doista, može svojom svemoći i proizvesti i u bitku sačuvati učinke drugotnih uzroka bez njih. Ako pak netko ne priznaje Božju svemoć, protiv takvog ne raspravljamo u ovom djelu, nego protiv Saracena i drugih koji priznaju Božju svemoć.

O ostalim pak otajstvima ovoga sakramenta ne treba ovdje raprav-Ijati jer se nevjernicima ne smiju otkrivati vjerske tajne.[52]

Poglavlje 9.

Postoji posebno mjesto gdje se duše čiste prije nego podu u raj[53]

Sad preostaje promotriti mnijenje nekih koji kažu da nema čistilišta poslije smrti. Tim nekim ljudima koji su došli na tu misao, čini se da se dogodilo ono što se i mnogim drugima u mnogim pitanjima dogodilo. Naime, dok su neki neoprezno htjeli izbjeći neke zablude, upali su

[49] O *bivstvu* vidi bilj. 30.

[50] Toma obično upotrebljava izraz *»sakramenat FMbaristije«* ili također *»sakramenat tijela Kristova«,* ali dosta često i ovaj izraz *»sakramenat oltara«.*

[51] Riječi *nositelj* odgovara latinska riječ *subiectum,* što znači: subjekt, podmet, podstavnik, podloga itd.

[52] Usp. *Mt* 7, 6. To je mjesto kasnije protumačeno u smislu da »se krivovjercima i poganima ne smiju očitovati tajne naše vjere«.

[53] Usp. SCG, IV, pogl. 91.

u suprotne. Tako Arije,[54] htijući izbjeći zabludu Sabelija,[55] koji je stopio osobe Svetog Trojstva, upao je u suprotnu zabludu dijeleći bit božanstva. Isto tako Eutih,[56] htijući izbjeći zabludu Nestorija,[57] koji je u Kristu dijelio osobu Boga i čovjeka, utemeljio je suprotnu zabludu ispovijedajući da je jedna narav Boga i čovjeka. Prema tome i neki, htijući izbjeći zabludu Origena,[58] koji je postavio da su sve kazne (muke) nakon smrti očisne, upadaju u suprotnu zabludu govoreći da nakon smrti nikakva kazna (muka) nije očisna.

No sveta katolička i apostolska Crkva, u sredini između suprotnih zabluda, stupa opreznim korakom.[59] Naime, kao što protiv Sabelija razlikuje osobe u Trojstvu, a ipak ne skreće u zabludu Arija, nego ispovijeda jednu bit triju osoba; i kao što u otajstvu Utjelovljenja protiv Eutiha razlikuje naravi, a ne odjeljuje osobe s Nestorijem — tako i u stanju duša nakon smrti priznaje neke očisne kazne, dakako samo onih koji s ovoga svijeta odlaze bez smrtnoga grijeha, u ljubavi i milosti, a ipak ne priznaje s Origenom da su sve kazne očisne, nego ispovijeda da će se oni koji umiru sa smrtnim grijehom, vječnom kaznom mučiti s đavlom i njegovim anđelima.[60]

Za potvrdu ove istine *najprije,* kako se čini, treba promotriti da su oni koji umiru u smrtnom grijehu odmah odvučeni na paklene muke; to otvoreno dokazuju evanđeoske riječi. Doista, kaže Gospodin u *Evanđelju po Luki:*[61] *» Umrije i bogataš te bude pokopan ... u teškim mukama u paklu...«* On priznaje svoje muke kad kaže:[62] *»Strašno se mučim u ovom plamenu.«* Također se u *Knjizi o Jobu* o bezbožnicima kaže:[63] *»Dane svoje završavaju u sreći, u Podzemlje oni silaze*

[54] ARIJE (oko 260-336), odgojen u antiohijskoj teološkoj školi, učio je da je Logos (Krist) druge biti nego Otac, tj. da je (najviše) stvorenje.

[55] SABEI.IJE (početak III. st.), naprotiv, učio je da je Krist samo pojavni oblik (modus) jednoga i jedinoga Boga. Tako i Duh Sveti.

[56] EUTIH (378 - poslije 451), jednostrano razvijajući nauk sv. Cirila Aleksandrijskog, došao je do toga da je u Kristu ne samo jedna osoba nego i jedna narav, jer je nakon sjedinjenja obiju naravi ona božanska upila onu ljudsku. To je *monofizitizam* (»jednonaravništvo«). - Usp. SCG, IV, pogl. 35.

[57] NESTORIJE (poslije 381 - oko 451), učenik antiohijske škole, toliko je naglašavao ljudsko bivstvo Kristovo, da je zaključio kako su u Kristu ne samo dvije naravi (ljudska i božanska) nego i dvije osobe (isto tako ljudska i božanska).

ORIGEN (185 - oko 254), veliki učenjak kršćanske starine, u svom je traženju predložio kojiput odgovore koji su sporni i čak neprihvatljivi. Tako je držao i *apokatastazu* (tj. da će se sva duhovna bića na kraju vratiti u iskonsko stanje nevinosti, sreće i blaženstva) vrlo vjerojatnom. O tome on govori u *Počelima,* knj. III, pogl. 6 (u prijevodu dr. M. MANDACA, Split, Svmposion, 1985, str. 347-354). Vidi i prikaz M. MANDACA, *nav. dj.,* str. 122-128. - Usp. AUGUSTINUS, *De haeresibus,* 43; *PL* 42, 33.

[59] Usp. SCG, IV, pogl. 7, na kraju.

[60] Usp. *Mt* 25, 41.

[61] *Lk,* 16, 22.

[62] *Lk,* 16, 24.

[63] *Job* 21, 13-14.

u trenu.[M] *A govorili su Bogu: Ostavi nas, ne želimo znati za tvoje putove'.«*

No u času smrti silazili su u Podzemlje ne samo bezbožnici za vlastite grijehe nego i pravednici prije muke Kristove za grijeh praroditelja. Stoga je Jakov govorio:[65] *»Sići ću k svome sinu u Podzemlje tugujući.«* Stoga je i sam Krist, umirući, sišao u Podzemlje, kao što se to nalazi u *Vjerovanju;* tako je već prorok pretkazao:[66] *»Jer mi nećeš ostavit dušu u Podzemlju.«* To i Petar u *Djelima apostolskim* primjenjuje na Krista.[67] Krist je, dakako, drukčije od ostalih sišao u Podzemlje, ne kao krivac zbog grijeha, nego sam slobodan medu mrtvima,[68] da tako, oplijenivši Vrhovništva i Vlasti,[69] odvede sužnje,[70] kao što već Zaharija bijaše pretkazao:[71] *»A i tebi, zbog krvi tvoga Saveza, vratit ću sužnje tvoje iz jama bezvodnih.«*

Ali, jer su smilovanja Božja nad svim djelima njegovim,[72] mnogo više treba vjerovati da oni koji umiru bez ljage odmah primaju naplatu vječne nagrade. Kaže, doista, Apostol u *Drugoj poslanici Korinćanima*[71] kad spominje nevolje svetih: *»Znamo, doista: ako se naš zemaljski dom, šator taj, razruši, imamo zdanje od Boga, dom nerukotvoren, vječan, na nebesima.«* Iz tih se riječi može na prvi pogled, kako se čini, izvući da se čovjek, pošto se razruši smrtno tijelo, odijeva nebeskom slavom. No da taj smisao postane jasniji, raspravimo sljedeće.

Budući da bijaše naveo dvoje, tj. razrušenje zemaljskog doma i stjecanje doma nebeskoga, pokazuje kako se čovjekova želja odnosi spram jednoga a kako spram drugoga. Stoga najprije izlaže o želji za nebeskim domom i kaže:[74] *»Stenjemo i čeznemo da se povrh njega*

[64] Neposredni smisao ovog navoda govori, čini se, o (prividnoj) sreći bezbožnika. No Toma ovomu tekstu, kao što katkada čini i s drugim svetopisamskim tekstovima (uostalom po uzoru svetih otaca), daje dublji smisao. — Umjesto »u trenu« neki prevode »u miru«. Usp. bilj. 892. u IV. knj. hrvatskog prijevoda *SCG.* O dubljem smislu što ga Toma katkada daje nekim biblijskim tekstovima vidi bilj. 196. u *SCG,* knj. IV.

[65] ***Post*** 37, 35.

[66] ***Ps 16 (15),*** 10.

[67] *Dj* 2, 27. 31.

[68] Izraz *inter mortuos liber* (slobodan medu mrtvima) potječe iz Psalma 87. po prijevodu Vulgate (r. 6). Te riječi PETRUS LOMBARDUS *(Sent.,* 1. III, dist. 21, /ili bolje 2 ?/; *PL* 192, 801) primjenjuje na Krista rekavši da je »samo on slobodan među mrtvima«, slobodan u smislu da je Krist pobjednik nad smrću. — (U našoj se Bibliji ne nalazi onaj gore navedeni redak. Njemu odgovara r. 6. u *Ps 88 1871:* »Medu mrtvima moj je ležaj.« Odgovarajuća hebrejska riječ hofši, doduše, znači *slobodan,* ali bibličari misle da im tu ne daje smisao.)

[69] *Kol* 2, 15.

[70] *Ef4,* 8.

[71] *Zab* 9, 11.

[72] Usp. *Ps 145 (144), 9.* Dotični tekst u Vulgati glasi: »Milosrđe je njegovo nad svim djelima njegovim.« Naša pak Biblija prevodi: »Milosrdan svim djelima svojim.«

[73] 2 Kor 5, 1.

[74] 2 *Kor* 5, 2.

zaodjenemo svojim nebeskim obitavalištem«, kao da nešto zadržava ispunjenje naše želje. Time također daje naslutiti da onaj nebeski dom o kojem je govorio nije nešto od čovjeka odijeljeno, nego nešto što prianja uz čovjeka. Ne kaže se naime da se čovjek zaodijeva domom, nego odjećom, a kaže se, naprotiv, da netko dom obitava. Jer on dakle to dvoje spaja — rekavši: *»zaodjenuti se obitavalištem«,* pokazuje da je ono željeno i nešto što prianja uz čovjeka jer se zaodijeva, i nešto što čovjeka obuhvaća i premašuje jer se u tom obitava. Sto je pak to željeno, bit će jasno iz sljedećeg.

No, jer nije jednostavno kazao »zaodjenuti se«, nego »povrh njega se zaodjenuti«, izlaže razlog dodajući: »... *dakako, ako se nađemo obučeni, ne goli«;*[75] kao da kaže: »Kad bi se duša tako zaodjenula nebeskim obitavalištem te ne bi svukla obitavalište zemaljsko, stjecanje onog nebeskog obitavališta bilo bi Odijevanje povrh nečega'; ali, jer treba da zemaljsko obitavalište svučemo zato da se zaodjenemo nebeskim, ne može se to nazvati Odijevanje povrh nečega', nego jednostavno odijevanje.«

Mogao bi dakle netko Apostola pitati: »Zašto si onda rekao: 'Čeznemo da se povrh njega zaodjenemo?'« Na to on odgovara kad dodaje:[76] *»Da, i mi koji smo u ovom šatoru«,* tj. mi koji smo zaodjeveni zemaljskim šatorom kao prolaznim, a ne trajnim domom, *»stenjemo opterećeni«*[77] kao da se nešto događa što priječi ispunjenje naše želje; *»jer«,* prema naravnoj želji, *»nećemo da budemo svučeni«,* tj. da svučemo tjelesni šator, nego *»da se povrh njega zaodjenemo«* nebeskim šatorom *»da život iskapi što je smrtno«,*[78] tj. da u besmrtni život prijeđemo ne okusivši smrti.

Mogao bi pak Apostola opet netko zapitati: »Razumno je što nećemo da svučemo zemaljsko obitavalište jer nam je naravno, ali odakle nam to da se želimo zaodjenuti obitavalištem nebeskim?« Na to on odgovara:[79] *»Bog... on nas za to sazda«,* da čeznemo za nebeskim. A kako to u nama čini, pokazuje kad dodaje: *»On nam dade zalog Duha.«* Doista, po Duhu smo Svetom, kojega smo primili od Boga, sigurni da ćemo dospjeti u nebesko obitavalište, kao kad po zalogu natrag dobijemo dug. A ta sigurnost potiče našu želju za nebeskim obitavališttgm.

Tako dakle: u nama su dvije želje: jedna naravna, da ne napustimo zemaljsko obitavalište, a druga milosna, da dospijemo u nebesko obitavalište. No te dvije želje ne mogu se ujedno ispuniti jer ne možemo

[75] *Ibid.,* r. 3.
[76] *lbid.,* r. 4.
[77] *lbid.,* r. 4.
[78] *lbid.*
[79] *lbid.,* r. 5.

dospjeti u nebesko obitavalište ako ne napustimo zemaljsko. Stoga s čvrstim pouzdanjem i odvažnošću dajemo prednost želji milosti pred željom naravi, tako da hoćemo napustiti zemaljsko obitavalište i stići u nebesko. I to je ono što (Apostol) dodaje:[80] *»Uvijek smo stoga puni pouzdanja, makar i znamo: naseljeni u tijelu, iseljeni smo od Gospodina. Ta u vjeri bodimo, ne u gledanju. Da, puni smo pouzdanja i najradije bismo se iselili od tijela i naselili kod Gospodina.«* Tu nam postaje jasno da je to propadljivo tijelo prije zazvao *»zemaljskim domom«* i *»šatorom«;* to tijelo je kao neka odjeća duše.

Također postaje jasno što je prije rekao: *»dom nerukotvoren, vječan, na nebesima«:* to je sam Bog, u koji se ljudi zaodijevaju ili također u kome obitavaju dok su u njegovoj nazočnosti po gledanju, tj. gledajući ga kakav jest; iseljeni su pak od njega kada vjerom drže što još ne vide. Sveti dakle žele biti iseljeni od tijela, tj. da se njihove duše smrću odijele od tjelesa, za to da bi, tako iseljeni od tijela, bili nazočni kod Gospodina. Očito je dakle da duše svetih, oslobođene od tjelesa, stižu u nebesko obitavalište gledajući Boga. Dakle slava svetih duša, koja se sastoji u gledanju Boga, ne odlaže se sve do dana Suda u koji preuzimaju tijela.

To se također vidi po riječima Apostola koji u *Poslanici Filiplja-nima* kaže:[81] *»Želja mije otići i s Kristom biti.«* Uzaludna bi pak bila ta želja kad Pavao nakon raspada tijela ne bi odmah bio s Kristom, koji je ipak u nebu. Dakle, duše su svetih odmah poslije smrti u nebu. Također je Gospodin na križu jasno rekao raskajanom razbojniku;[82] *»Danas ćeš biti sa mnom u raju«;* riječju *raj* označuje uživanje u slavi. Stoga ne valja vjerovati da Krist, glede slave duša sve do preuzimanja tjelesa, odlaže dati nagradu svojim vjernima. Dakle Gospodnje riječi:[83] »U *kući Oca mojega ima mnogo stanova«* odnose se na razlike u nagradama kojima Bog nagrađuje svete u nebeskom blaženstvu, dakle ne na one izvan kuće, nego u samoj kući.

Pošto smo sve to vidjeli, čini se dosljednim da ima čistilište duša poslije smrti. Doista, iz mnogih mjesta u Svetom pismu očito se vidi da u onu nebesku slavu nitko ne može doći s ljagom. Kaže se naime u *Knjizi mudrost?*[4] o udioništvovanju u božanskoj mudrosti, da je *»čist odvir slave Svemogućeg; zato je ništa nečisto ne može oskvrnuti«.* Nebeska se pak sreća sastoji u savršenom udioništvovanju u mudrosti, po kojem ćemo gledati Boga u lice. Prema tome, oni koji su došli do tog blaženstva treba da su sasvim bez ljage. Isto se jasnije nalazi kod

[80] ***Ibid.,*** r. 6.
[81] ***Fil*** 1, 23.
[82] *Lk* 23, 43.
[83] ***Iv*** 14, 2.
[84] ***Mudr*** 7, 25.

Izaije:[85] *»Bit će ondje čista cesta, a zvat će se sveti put: nitko nečist njime neće proći.«* A u *Otkrivenju*[86] kaže se: *»U nj* (= u sveti grad nebeski Jeruzalem) *neće unići ništa nečisto.«*

Biva pak da su neki u času smrti okaljani nekim ljagama grijeha, zbog kojih ipak ne zaslužuju vječnu paklenu osudu. Takvi su laki grijesi, npr., bezrazložna riječ[87] i druge takve stvari. Dakle oni koji preminu takvim grijesima okaljani, neće moći odmah nakon smrti stići u nebesko blaženstvo. Stigli bi, kako je prije[88] dokazano, da u njima nema takvih ljaga. Dakle, zbog lakih grijeha trpjet će barem to da im se odloži nagrada slave. Međutim nema razloga zašto dopustiti da duše nakon smrti trpe ovu kaznu a ne druge, pogotovo kad je uskraćenje gledanja Boga i odvojenje od njega čak i onima koji su u paklu veća kazna nego muke ognja. Dakle duše onih koji su preminuli s lakim grijesima, nakon smrti trpe od očisnog ognja.

Ako bi pak tko rekao da će se ti laki grijesi očistiti ognjem svjetskog požara[89] koji će prethoditi Sučevu pojavku, to se ne može spojiti s prethodnim izlaganjima. Pokazano je,[90] doista, da duše svetih ljudi u kojima nema nikakve ljage, odmah nakon raspada tijela stječu nebesko obitavalište. I ne može se reći kako je pokazano[91] — da duše onih koji preminu s lakim grijesima, stignu u nebesku slavu prije nego se od njih očiste. Njihova se slava dakle zbog lakih grijeha (navodno) odlaže sve do dana Suda. No to je sasvim nevjerojatno, tj. da netko za lake grijehe odlaganjem vječne slave trpi toliku kaznu.

Nadalje, događa se da neki nisu prije smrti mogli izvršiti dužnu pokoru za grijehe za koje su se pokajali. A ne pristaje Božjoj pravednosti da ne izvrše dotičnu kaznu, jer bi onda u boljem položaju bili oni koji su brzo smrću zatečeni nego oni koji u ovom životu vrše dugotrajnu pokoru za svoje grijehe. Prema tome, oni tu kaznu podnose poslije smrti. Ne u paklu, u kojem se kažnjavaju ljudi za smrtne grijehe, jer su im smrtni grijesi po pokori već otpušteni. A ne bi bilo ni dolično da im se za izvršenje te kazne zaslužena slava odgodi sve do dana Suda. Prema tome, treba postaviti neke vremenite i očisne kazne poslije ovoga života prije dana Suda.

S ovim je također u skladu obred Crkve što su ga uveli apostoli;[92]-

[85] *Iz* 35, 8.
[86] *Otk* 21, 27.
[87] Usp. *Mt* 12, 36.
[88] U pogl. 9, stavak »Također postaje jasno«.
[89] Usp. 2 *Pt* 3, 10. 12.
[90] U pogl. 9, stavak »To se također vidi«.
[91] U pogl. 9, stavak »Pošto smo sve to vidjeli«.
[2] Tako sv. Toma u *Super Sent.,* IV, dist. 45, q. 2 ad 1 qc. 2 sed c. 2, pozivajući se na sv. Ivana Damaščanina (?), *De Us qui in fide dormierunt,* n. 3 *(PG* 95, 249 B - C).

cijela Crkva,[93] doista, moli za vjerne mrtve. Očito je pak da ne moli za one koji su u paklu, jer u paklu nema nikakvog otkupljenja. A niti za one koji su već stekli nebesku slavu, jer su već stigli do cilja. Preostaje dakle da poslije ovoga života postoje neke vremenite i očisne kazne, pa Crkva moli da one budu otpuštene.

Eto zašto također Apostol u *Poslanici Korinćanima*[94] kaže: *»Kakvo je čije djelo, oganj će iskušati. Ostane li djelo, onaj tko ga je nazidao, primit će plaću. Izgori li čije djelo, taj će štetovati; ipak, on će se spasiti, ali kao kroz oganj.«* To se ne može razumjeti o paklenom ognju, jer koji trpe u tom ognju, oni se ne spašavaju. Treba dakle da se to shvati o nekom ognju koji čisti.

Netko, dakako, može reći da to treba razumjeti o ognju koji će. prethoditi Sučevu pojavku jer se kaže:[95] *»Dan Gospodnji će pokazati jer će se u ognju očitovati.«* A dan Gospodnji je dan njegova konačnog dolaska, kao što kaže Apostol u *Prvoj poslanici Solunjanima:*[96] *»Dan Gospodnji dolazi baš kao kradljivac u noći.«*

No treba držati na pameti da kao što se dan Suda naziva danom Gospodnjim, jer je to dan njegova dolaska za opći sud cijelom svijetu, tako da se dan smrti svakog pojedinca naziva danom Gospodnjim, jer se kaže da Krist u času smrti dolazi svakom pojedincu da ga nagradi ili osudi. Stoga glede nagrade dobrih on kaže, u *Evanđelju po Ivanu,*[97] svojim učenicima: *»Kad odem i pripravim vam mjesto, ponovno ću doći i uzeti vas k sebi, da i vi budete gdje sam ja.«* Glede pak osude zlih kaže se u *Otkrivenju:*[9]* *»Obrati se i čini prva djela. Inače dolazim k tebi i — uklonit ću tvoj svijećnjak s mjesta njegova.«* Dan Gospodnji dakle u koji će doći za opći sud, očitovat će se ognjem koji će prethoditi Sučevu pojavku. U taj dan će odbačeni biti povučeni u vječnu muku, a živi koji će biti zatečeni u životu, bit će očišćeni. Međutim, i dan Gospodnji u koji Gospodin svakog pojedinca sudi u času njegove smrti, također će se očitovati ognjem koji čisti dobre, a bezbožne osuđuje.

Tako je dakle jasno da poslije smrti čistilište postoji.

[93] Tako AUGUSTINUS, *De cura pro mortuis,* η. 1 *{PL* 40, 592).
[94] *1 Kor* 3, 13-15.
[95] *Ibid.,* r. 13.
[9ft] 2 *Sol* 5, 2.
[97] ***Iv*** 14, 3.
[98] *Otk* 2, 5.

Poglavlje 10.

Božje predodređenje ne nameće nužnost ljudskim činima. Kako treba postupati u ovom pitanju"

Konačno, sada ostaje promotriti da li se božanskom preduredbom ili predodredenjem nameće nužnost ljudskim činima. U tom pitanju treba postupati oprezno, tako da se i obrani istina i izbjegne zabluda neistine. Pogrešno je naime reći da ljudski čini i događaji nisu podložni Božjem predznanju i uređenju. No nije manje pogrešno reći da se zbog Božjeg predznanja i uređenja nameće nužnost ljudskim činima. Tako bi se naime dokinula sloboda odluke, smislenost savjetovanja, korisnost zakona, briga da se radi dobro te pravednost u kažnjavanju i nagrađivanju.[100]

Prema tome, treba imati na pameti da Bog ima znanje o stvarima drukčije nego čovjek. Čovjek je naime podvrgnut vremenu i zato stvari spoznaje u vremenu: neke gleda kao sadašnje, nekih se sjeća kao prošlih, a neke predviđa kao buduće. No Bog je viši od toka vremena i njegovo je postojanje vječno, pa stoga njegova spoznaja nije vremenska, nego vječna.

Vječnost se odnosi spram vremena kao nedjeljivo spram neprekinutog. U vremenu se naime nalaze razni dijelovi koji slijede jedan za drugim, tako da je jedan *prije* a drugi *poslije;* kao što se u crti nalaze razni dijelovi međusobno raspoređeni po položaju. No vječnost nema *prije* i *poslije,* jer u vječnim stvarima nema promjene.[101] I tako je vječnost cijela zajedno,[102] kao što ni točka nema dijelova položajem različitih.

Točka se pak može spram crte odnositi dvojako: na jedan način kao obuhvaćena unutar crte, bilo da je na početku ili u sredini ili na kraju; na drugi način kao nešto što postoji izvan crte. Prema tome, točka koja postoji unutar crte, ne može biti prisutna u svim dijelovima crte, nego je nužno da u raznim dijelovima budu razne točke. Međutim, kad je riječ o točki koja je izvan crte, nema zapreke da se ona ne odnosi na sve dijelove crte jednako. To se vidi kod kruga, čije je središte nešto nedjeljivo te se jednako odnosi na sve dijelove kružnice, i svi su mu dijelovi na neki način prisutni, premda jedan od njih nije prisutan u drugome.

Točki koja je uključena u crti sličan je trenutak koji je dovršetak

" Usp. *SCG,* III, pogl. 72, 73, 94; *Suma teoi,* I, q. 14, a. 13 1 q. 22, a. 4.

[100] Usp. *SCG,* III, pogl. 73, stavak Adhuc (u hrv. prijevodu stavak »Providnost«).

"" Usp. *SCG,* I, pogl. 66, točka 6.

[102] Usp. A. M.T. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae,* prosa 6 *(PL* 63, 858 A - 859 B: Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. (Vječnost je dakle u jedan mah cijelo i savršeno posjedovanje beskrajnog života.)

vremena. On, dakako, nije prisutan u svim dijelovima vremena, nego su u raznim dijelovima vremena razni trenuci. Međutim točki koja je izvan crte, tj. središtu, na neki je način slična vječnost, koja je jednostavna i nedjeljiva, pa stoga obuhvaća cijeli tijek vremena, i svaki joj je dio vremena jednako prisutan, premda jedan dio vremena slijedi za drugim.

Prema tome, na taj način Bog, koji s visine vječnosti promatra sve, cijeli tijek vremena i sve što se u vremenu događa, uvijek gleda kao prisutno. Dakle, kao što je kad vidim da Sokrat[103] sjedi, moja spoznaja nepogrešiva i sigurna, a ipak se time Sokratu ne nameće nikakva nužnost da sjedi, tako Bog, koji sve što je nama ili prošlo ili sadašnje ili buduće, gleda kao sadašnje, ima o tome nepogrešivu i sigurnu spoznaju, ipak tako da se možebitnim stvarima i događajima (contingentibus) ne nameće nikakva nužnost da postoje ili da se dogode.

Imamo primjer za to kad usporedimo tijek vremena s cestovnim prolazom.[104] Ako je naime tko na cesti kuda prolaze mnogi, on vidi one koji su pred njim, ali one koji dolaze za njim, ne može sa sigurnošću spoznati. Međutim, ako je netko na uzvišici odakle može promatrati cijelu cestu, on ujedno vidi sve koji prolaze cestom. Prema tome, i čovjek koji je u vremenu, ne može ujedno vidjeti cijeli tijek vremena, nego vidi samo ono što se pred njim događa, tj. sadašnje stvari i nešto od prošlih; ali ono što će doći, to ne može sa sigurnošću znati. Bog pak s visine svoje vječnosti sa sigurnošću kao sadašnje vidi sve stvari koje se događaju kroz cijeli tijek vremena, a da pritom ne nameće nužnost možebitnim stvarima ili događajima.

Kao što pak Božje znanje ne nameće nužnost možebitnim stvarima, tako ni njegovo uređenje kojim providnosno uređuje sve stvari. On, doista, tako uređuje stvari kao što ih vodi; njegovo uređenje naime ne biva bezuspješno, nego što u svojoj mudrosti uredi, to svojom silom izvodi.

Sto se pak tiče djelatnosti Božje sile, treba držati na pameti da u svim bićima radi i pojedina bića pokreće na njihove čine na način koji odgovara svakom pojedinom biću. Tako neka bića na temelju Božjega gibanja po nužnosti vrše svoje djelatnosti - kako se opaža u gibanjima nebeskih tjelesa, a neka možebitno (nenužno, contingenter), čak kadšto u vlastitoj djelatnosti promašuju — kako se opaža u djelatnostima

[1] U kritičkom se izdanju ovdje nalazi *Sortem,* a malo kasnije *Sorti,* što su očito kratice za *Socratem* i *Socrati.* U srednjem se vijeku uobičajilo upotrebljavati imena Sokrata ili Platona da se označi bilo koji konkretni čovjek. Nalazimo to već kod Boetija (480-524), Porfirija (232-305 i dr.)

[1114] Usp. S.THOMAS, *In libros Perihermeneias expositio,* I, lect. 14, n. 19 (u: S.THOMAE, *Opera omnia,* t. I, Romae, 1882, str. 69-70). (Također S.THOMAE AQUINATIS, *In Aristotelis libros Peri hermeneias... expositio,* Marietti, 1955, n. 194, str. 73.)

propadljivih tjelesa. Npr. stablo je katkad spriječeno da donese rod a osjetilno biće da rodi. Tako dakle Božja mudrost ureduje stvari da ono što je uređeno proiziđe na način svojstven dotičnim uzrocima. Čovjeku je pak prirodan način da djeluje slobodno, ne prisiljen nekom nužnošću, jer se razumske moći (sposobnosti) odnose na oprečne predmete. Prema tome, Bog tako uređuje ljudske čine da ipak ljudski čini ne budu podložni nužnosti, nego da proiziđu iz slobodne odluke.

To je dakle ono što mi se zasada činilo potrebim napisati u vezi s predloženim pitanjima. O tome sam ipak drugdje[105] pomnjivije napisao.

U *Sumi protiv pogana,* kako je već više puta nagovješteno.